

다산학 47호 (2025.12) | 131~176

주체성에 기초한 정약용의 ‘자주지권自主之權’ 개념 분석

고승환 | 성균관대학교 성균유학동양철학연구원 선임연구원

목차

- 문제제기
- 주체성主體性에 관한 논의
- 서학의 비非주체적 인간관에 대한 조선 유학자들의 대응
- 정약용의 자주지권에 함의된 주체성
- 결론

1. 문제제기¹⁾

다산茶山 정약용丁若鏞(1762~1836)은 서양의 핵심적 가치인 자유自由의 중세 기독교적 형태, 즉 서양 선교사들의 서학서를 통해 유입된 중세 기독교적 자유의지(liberum arbitrium)를 수용하고, 이를 유교적 개념으로 재탄생시킨 조선 최초의 유학자라고 말할 수 있다. 그런데, 성호 이익뿐 아니라 그의 제자인 신후담은 그보다 먼저 서학을 접했을 뿐 아니라, 그에 대한 방대한 비판서를 남겼음에도 마테오 리치의 『천주실의天主實義』에 등장하는 자유의지 개념 자체(『천주실의天主實義』의 자주지의自主之意, 『성학추술性學稱述』의 자전지권自專之權, 『진도자증眞道自證』의 자주지권형自主之權衡)에 주목하지 않았다.²⁾ 이들 유학자들이 추구한 이념에

1) 본 논문은 필자의 박사논문(『유교적 주체성 구성을 위한 두 모형: 주희와 정약용의 사상을 중심으로』)을 바탕으로 『茶山學與朱子學』국제학술대회(2025년 3월 27~28일, 국립대만대학교)에서 발표된 「정약용의 자주지권 연구-주체성 논의를 중심으로」 논문을 수정·보완한 것이다. 당시 논평해주신 이봉규 선생님 그리고 익명의 세 분 심사위원께 감사의 말씀을 드린다. 필자는 정약용과 주희의 인간관을 다루는 기존 연구에서 자율타율 등 여전히 첨예한 논쟁이 있는 것은 이념과 현실을 구분하지 않고 접근한 데에 적지 않은 원인이 있지 않나 생각한다. 정약용뿐 아니라 주희 또한 인간의 주체성을 추구하였고, 정약용이 주희를 오도의 중흥지조라고 추켜세운 것도 이 때문이라고 본다(제2장을 참조). 다만 정약용은 주희의 주체성 이념, 그리고 이를 실현하려던 성리학적 기획이 결국 실패할 수 없었다고 진단하고, 리기형이상학을 해체하여 유학적 이념을 실현할 방법을 제시하고 있다. 흥미롭게도 이러한 주희와 정약용의 주체성 이념과 차이를 드러내는 것이 서학의 인간관이다. 본 논문에서 필자는 박사논문에서 자세히 다루지 못한 『천주실의』, 『영언여작』, 『성세추요』 등의 서학서에 대한 연구들을 반영해서 서학의 非주체적 인간관과 대비된 유학적 이념으로서 주체성의 의미를 부각시키고자 노력하였다. 서학에서는 신으로부터 인간으로의 타력적 은총의 방향성이 비교적 분명한 반면, 정약용이 강조한 상제에 대한 자발적 두려움(自恐自懼)은 그와 다른 특징일 수 있음을 강조하였다.

2) 정약용의 자주지권이라는 용어는 기존 선행연구들로부터 서학서의 영향이라는 것이 일찍이 밝혀졌다. 다만, 이전에는 자주지권과 유사한 『天主實義』의 자주지의, 『性學稱述』의 자전지권 등이 많이 언급되었다면, 최근에 『眞道自證』의 자주지권형, 『盛世蜀藁』의 자주지권 등 일치하는 용어와의 비교연구가 이루어졌다. 이러한 문헌적 연구는 정약용의 자주지권 개념의 서학적 연원을 보다 강화해주는 성과라고 말할 수 있을 것이다. 본 연구는 정약

비추어 볼 때, 天이라는 초월적 주재자를 상징하는 세계관, 그리고 자유의지로 구성된 기독교의 타율적 인간관이 그리 매력적이지 않았던 것이다.

흥미롭게도 정약용은 이들과 다르게 서학의 자유의지 개념을 수용하여 유교적으로 변용한 ‘자주지권自主之權’이라는 개념어로 재탄생시켰다. 여기서 주의할 점은 그가 접한 서학의 중세 기독교적 자유의지 개념은 ‘개인의 주체성 추구’와는 직접적인 관련이 없다는 점이다. 중세 기독교는 세속 정치권력으로부터의 종교 해방을 추구하였으며, 교황이나 중세 교회, 사제들이라는 교단을 매개해서 구원이 가능한 구조를 지니고 있었다.³⁾ 그렇다면 정약용의 사상, 특히 그의 자주지권 개념은 중세 기독교의 신 중심의 비非주체적 인간관을 받아들였다는 것을 방증하는 핵심적 증거일까? 아니면 우리는 그와는 다른 철학적 함의를 읽어낼 수 있을까? 우선 이 주제와 관련한 선행연구들을 검토해보고, 본 논문에서 다룰 문제를 제기해보고자 한다.

일반적으로 정약용에 관한 기존 연구는 크게 다음 두 가지 연구 경향에서 이루어졌는데 (1) 서구의 영향, 즉 ‘천주교 예수회 선교사들의 저술로부터의 영향’(西學)을 강조하거나 (2) 조선 내부의 영향, 즉 ‘전통적 유학 사상의 자발적 전개’를 강조한다. 본 연구의 주제인 주체성과 관련

용이 중세 기독교적 개념을 받아들이면서 어떻게 유학적 개념으로 변용시키고 있는지 철학적으로 규명하는 데에 초점이 있다. 특히 ‘주체성’이라는 개념을 통해서 그의 ‘자주지권’이라는 개념을 분석하고자 한다. 최근 관련한 문헌 연구는 다음을 참조. 김보름, 「정약용의 ‘영명지체(靈明之體)’, 그 연원과 함의」, 『공존의 인간학』 제11집, 2024, 233~273쪽.

- 3) 중세 기독교에서는 교회, 사제, 다양한 성례 등 종교의 공동체적 요소들이 더욱 강화되었다. 교회의 권위와 전례에 대한 의존은 결국 중세말 면죄부를 사는 관행으로 이어지게 되어 종교개혁의 발단이 되기도 한다. 그에 비해 초기 기독교는 전적으로 예수 그리스도라는 구원자에 의존하는 형태를 지니고 있었다. 더 자세한 내용은 다음을 참조. Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, New York: Routledge, 2013, p. 93.

해서는 주체성, 주재성, 자주성, 자율성, 자유, 자유의지 등의 키워드를 통해 주로 정약용의 '자주지권'과 결부되어 연구가 되었는데, 유교 전통 보다는 서학과의 관계성이 두드러지는 이 개념을 두고 두 가지 해석 경향이 존재해왔다. 서학과의 관계성을 강조하는 (1)의 연구에서는 정약용의 자주지권을 서학의 기독교적 자유의지론과 비교 고찰하였다. 유학과의 관계성을 강조하는 (2)의 연구에서는 주자학과의 연속보다는 단절을 보여주는 차원에서 고찰하였다.⁴⁾

주목할 점은 (1)과 (2)의 연구경향들 모두에서 정약용의 자주지권 개념은 탈성리학·탈주자학적 특징을 보여주는 대표적인 요소로 이해되어왔다는 점이다. 이러한 해석은 크게 두 가지 점에서 적지 않은 논쟁을 야기하였다. 우선, 정약용의 인간관은 기독교적 자유의지와 같이 상제라는 인격신이 중요하게 부각되는 체계인데 어떻게 인간의 도덕적 자율성이 강조되는 사상이라고 평가할 수 있느냐는 비판이며, 오히려 이러한 특징으로 인해 주자학과 비교해서 그의 윤리이론은 결코 자율적 체계가 아니라고 주장한다. 다른 하나는 상제와 자주지권을 동시에 긍정하는 정약용의 철학 자체에 논리적 모순성이 존재한다는 비판이다.⁵⁾

본 연구는 기존 정약용 연구에 대한 비판적 고찰을 통해 몇 가지 관점

4) 기존 학술사 연구는 이봉규(2005), 백민정(2007), 장동우(2009)를 참고할 수 있다. 이에 대한 자세한 선행연구 정리는 필자의 박사논문 참고. 고승환, 『유교적 주체성 구성을 위한 두 모형: 주희와 정약용을 중심으로』, 성균관대학교 일반대학원, 2023.

5) 필자는 이러한 서로 대립하는 입장 차이는 ① '自主'라는 말을 해석한 자율/타율이라는 개념들 자체가 다소 모호성을 지니고 사용된 측면이 있다고 보며, ② 궁극적으로 정약용의 '자주지권' 개념이 지닌 복합성, 즉 유학의 핵심 가치라 할 수 있는 인간의 주체성과 서양 중세 기독교적 자유의지 개념의 결합을 입체적으로 조망하지 못한 데 큰 원인이 있다고 보았다. 따라서 본 논문에서는 제2장에서 주체성이라는 개념을 의미 규정하여 정약용과 주희의 사상을 분석해볼 것이다. 그리고 제3장에서는 주체성이라는 주제를 중심으로, 동아시아에 유입된 서학의 인간관 그에 대한 유학자의 비판을, 그리고 제4장에서는 정약용의 인간관을 분석해볼 것이다.

전환을 꾀하고 있다. 우선, 자주지권 개념을 서양의 자유의지로 이해하는 관점에 대한 비판이다. 정약용의 자주지권 이론은 서양의 근대적 자유 개념과는 다르며, 오히려 중세 기독교적 형태의 자유의지론의 영향을 받은 것이라고 볼 수 있지만 인간 외부의 종교적 공동체를 통한 구원이나 속죄의 메커니즘을 지니고 있지 않다. 정약용의 사상에서 인간의 행위에 대한 심판은 시시각각 인간의 마음을 들여다보는 신만이 가능하며, 중세 기독교와 같이 신과 인간 사이를 매개하는 교황이나 사제 등의 요소가 개입될 여지가 없다.⁶⁾ 본문에서 보게 되겠지만 정약용의 체계에선 유학의 ‘도심道心’이라는 개념이 이들 요소를 대체하고 있다.

또 다른 하나는 그의 자주지권이 성리학의 인간론 및 실천론의 타율성과 달리 자율성을 강조하는 개념이라고 이해하는 관점에 대한 비판이다. 정약용은 주희를 오도吾道의 중흥지조, 즉 유학의 도를 중흥시킨 사조라고 칭하면서 자신을 같은 유학자의 일원으로 간주하고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 그는 본문에서 보게 되겠지만 주희 도통론의 인심도심론이 유학적 이념의 핵심을 계승하고 있다고 보았는데, 필자는 정약용이 주목한 이 유학적 이념의 핵심이 바로 인간의 ‘주체성’이라고 주장하였다. 요컨대, 주희와 정약용 사상은 인간의 주체성 추구라는 동일한 이념을 지니고 있었다고 말할 수 있다. 그렇다면 정약용은 왜 주희의 리기론적 형이상학을 비판하고 있는가? 그리고 그의 자주지권 개념은 이와 어떠한 관련이 있는가?

6) 정약용은 신해년 윤지충의 진산사건을 통해서 ‘제사금지’라는 것이 단순한 천주교의 교리적 차원, 혹은 학문적 차원에 그치는 것이 아니라, 왕의 명령과 같이 교황에 의해서만 변경될 수 있는 금할 수 없는 명령이라는 사실을 깨닫게 되었을 것이다. 이는 문화의 차이에서 비롯된 예식 차원의 문제가 아니라, 행위의 선악·진위를 판별하는 주체의 문제와 결부되어 있다고 생각된다. 천주교의 제례 금지와 관련해서는 다음을 참조. 최기복, 「천주교회의 유교제례 금령과 다산의 상제례관」, 『교회사연구』 39, 346~350쪽.

필자는 정약용 사상에서 인간과 상통하는 외재적 초월자인 상제의 의미가 단순히 인간을 타율적으로 감시하는 요소로서가 아니라, 개인의 내밀한 공간을 가능케 하여 타자의 침해로부터 보호하는 요소로 이해될 수 있음을 밝히고자 한다.

2. 주체성主體性에 관한 논의

정약용 철학에 관한 선행연구들에서는 ‘자주지권’과 ‘상제’라는 일견 모순적으로 보이는 이 두 요소를 둘러싸고 적지 않은 논쟁이 있어 왔다. 주로 ‘자율성’이라는 철학 개념어를 중심으로 한편에서는 정약용 사상이 주자학과 비교하여 인간의 자율성을 강조한다고 주장하는가 하면, 다른 한편에서는 정약용 사상이 결코 주자학과 비교하여 인간의 자율성을 강조한다고 말할 수 없고, 오히려 상제라는 외부적 초월자에 의존하는 타율적 외재주의에 가깝다고 비판하였다.⁷⁾ 이러한 선행연구들의 이율배반적 대립은 자율성 등 인간 자아를 규정하는 개념의 복잡성에서 비롯된 측면이 크다.⁸⁾

7) 장승희의 연구(1998)는 다산 정약용의 윤리사상의 특징을 다음과 같이, 즉 “초월적 존재인 천을 상정하고 인간의 도덕적 자율성을 인정한다”고 정리하고 있다. 다산의 도덕적 자율성은 서양윤리에서는 자유의지와 결정론을 중심으로 논의되었고, 둘의 양립가능성을 인정함으로써 인간의 자율성 여지를 남겨두었다고 소개하면서, 동양의 ‘천인합일·천인분리의 공존’과 맥을 같이한다고 주장한다. 이상익(2003)은 정약용의 자주지권의 특징, 즉 善뿐 아니라 惡에 대해서도 의지적으로 선택한다는 점을 설명하면서 이러한 특징이 자연스럽게 구원자로서의 신을 상정하게 하고, 결과적으로 인간의 자주성을 제약하게 한다고 보고 있다. 박홍식의 연구(2001)는 “종교적 관념을 매개로 한 상제론과 인간 자율에 기초한 도덕률의 연관관계에 대한 만족할 만한 해명을 찾기 어렵다”고 보며, “이것은 물론 그의 철학적이고 민의 결과이기는 하지만 논리적 모순으로 지적될 수 있다”고 결론 내린다.

8) 철학 개념, 특히 서양 사상에서 비롯된 개념을 동양철학의 특정 사상가에게 적용할 때 여러

본격적인 논의에 앞서 주체성主體性(Subjectivity)이라는 개념에 대해서 살펴보자. 우선 '주체'는 '나, 자아' 등과 깊은 관련성을 지니고 있다. 광의로서의 '주체主體'는 '나, 자아'와 동의어로 쓰일 수 있지만, 협의로서의 '주체主體'는 (주객의 관계에서) '나'라는 1인칭(主)을 가리킨다.⁹⁾ 여기서 '주체성主體性'은 단순히 '나라는 1인칭(主)의 주체가 지닌 특성'(곧, 주체-성)을 말하는 것이 아니라, '내'가 '나'와 관계하는 특정한 방식을 가리킨다. 즉, 내가 나라는 존재와 관계하는 '주체적' 방식을 말한다. 그렇다면, 나라는 존재를 객체적(대상적, 혹은 타자적)으로 간주하는 방식도 존재하는가? 기독교적 인간관이 그 한 유형으로 제시될 수 있는데, 나라는 존재를 무언가의 대상(타자)으로서 유의미한 존재로 간주하기 때문이다.¹⁰⁾ 이에 대해서는 서학의 비주체적 인간관을 다루는 제3

난점이 존재한다. 대만에서는 일찍이 칸트의 自律性(대만에서 모종삼은 自主性으로, 이후 自律性과 혼용) 개념을 맹자 사상을 분석하는 틀로 적용한 모종삼의 제자 그룹, 특히 이명휘 등의 학자들과 황진홍은 이 문제와 관련하여 첨예한 논쟁을 벌인 바가 있다. 황진홍은 서양의 자율성 개념을 동아시아 사상, 특히 맹자, 주희 등의 사상을 분석하는 데에 비판적이다. 자세한 내용을 다음을 참조. 黃進興, 「所謂『道德自主性』: 以西方觀念解釋中國思想之限制的例證」, 『食貨』第14卷, 第7-8期, 1984, 80頁.

9) 앤서니 엘리엇은 『자아란 무엇인가』에서 '자아'를 탐구하는 어려움에 대해 다음과 같이 말하였다. "자아가 무엇인지를 개념화하는 일이 두 부류의 사람들 사이에서 뚜렷이 대립하고 있다. 한쪽으로는 인간 주체가 행위의 주체라는 사실을 부정하고 사회 구조가 개인을 결정한다는 주장을 하는 사람들이 있다. 그리고 다른 한쪽으로는 자아의 진정성과 창조성을 찬양하는 사람들이 있다. 이러한 결과로, 자아성을 분석하기 위해 사회 이론가와 사회과학자들이 사용하는 언어는 상당히 다양하다. 이론가들은 어떤 때는 '정체성'이라는 말을 쓰고, 어떤 때는 '주체'나 '주체성'을, 또 어떤 때는 그저 '자아'라고만 한다." 앤서니 엘리엇, 김정훈 옮김, 『자아란 무엇인가』, 삼인, 2007, 20쪽.

10) 나를 주체가 아니라 '대상' 혹은 '타자'로 간주하는 것이 가능할까? 뒤에서 자세히 보게 되겠지만 특정 종교의 교리(가령, 프로테스탄티즘)에 함의된 인간관은 나라는 존재가 '자기 포기', 즉 주체가 아닌 신에 대한 '객체(대상, 타자)'의 의미를 지니고 있다. 한편, 본 논문에서 主體性은 1인칭인 나와 나와 관계하는 특정한 방식을 의미한다. 여기서 1인칭은 단수를 의미할 때 개인으로서의 '나'를 가리킬 수 있고, 1인칭 복수를 의미할 때는 공동체로서의 '우리'를 의미할 수 있다. 가령, 大我/小我라는 표현은 이를 잘 보여준다.

장에서 자세하게 다루도록 하겠다.

한편 어떤 특정 사상에서는 대상이 비로소 나라는 존재를 통해서 유의미한 존재일 수 있다고 간주할 수도 있다.¹¹⁾ 이러한 인간 이해는 ‘주체성의 사상’이라고 분류할 수 있지만, 타자가 주체에 (인식론적으로든, 존재론적으로든) 전적으로 의존함으로써 존재할 수 있다는 측면에서 홀로주체성(subjectivity) 등으로 구분할 수 있을 것이다. 그렇다면 이와 다른 주체성의 방식이 존재할 수 있는가? 타자가 전적으로 나라는 주체에 의존하지 않는 주체적 사유, 서로가 서로에게 의존하는 방식의 주체성, 즉 서로주체성(inter-subjectivity)이 충분히 가능하다.¹²⁾ 아래에서는 유학적 이념이 상호 의존적인 인간의 ‘주체성’에 있다는 점, 그리고 보다 중요한 것은 정약용 또한 이 점을 특히 강조하고 있으며, 유학을 관통하는 이념이 주체성에 있음을 자각하고 있었다는 점을 밝힐 것이다.

11) 포스트모더니즘을 연구한 정문영은 데카르트로부터 헤겔에 이르기까지 사유 주체가 절대 주체로서 그 권위를 행사하는 데에 이르게 되었다고 분석하였다. 우리에게 현재 익숙한 주체(subject)라는 개념은 데카르트로부터 시작되었다고 할 수 있다. 데카르트는 개인이 지닌 ‘정신과 의식’의 우위성을 강조하고, 사유라는 인간의 본성을 통해서 ‘나, 자아’라는 존재를 설명하였다. 헤겔 역시 데카르트적 자아 개념, 즉 사유에 토대를 둔 순수한 자아 개념을 발전시켜 나갔다. 자세한 내용은 다음을 참조. 정문영, 「라캉: 정신 분석학과 개인 주체의 위상 축소」, 『주체 개념의 비판』, 서울대학교출판부, 1999, 56쪽.

12) 主體性, 相互主體性(intersubjectivity, 혹은 交互主體性)을 정약용 사상에 적용한 학자는 대만의 蔡振豐(2010)의 연구가 최초가 아닌가 생각된다. 서양의 주체성 개념은 본래 홀로주체성(혹은 독존적 주체성)을 의미하는 것으로 이후 서로주체성(intersubjectivity)이 강조되면서 분화되었다고 말할 수 있다. 본 연구는 정약용뿐 아니라 주희 등 송·명유학 전반이 상호주체성을 유학의 이념으로 추구했다고 보며, 그 내부에서 서로 구체적인 차이점이 존재함을 밝히고 있다. 정약용의 리기론적 형이상학 비판의 철학적 함의가 이 지점에서 드러난다. 대만의 陳進興(2010)의 연구는 다음을 참조. 蔡振豐, 『朝鮮儒者丁若鏞의四書學: 以東亞為視野的討論』, 臺北: 臺大出版中心, 2010.

1) 유학적 자아담론

동양철학 분야에서 나, 자아 등의 주제와 관련해서는 대체로 심心, 성性 등 심성론이라는 철학 담론을 통해서 이루어졌으며, 이와 별개로 1인칭대명사의 자아 개념 자체에 대한 연구는 상대적으로 드물게 이루어진 것이 사실이다. 그런데, 심성론과 다른 맥락에서 1인칭의 자아 개념을 다룰 수 있으려면 먼저 동아시아 사상사에서 심心, 성性 등의 심성론과 별개의 자아 개념의 형성사를 고려해보아야 할 것이다.¹³⁾ 심心, 성性과 다른 자아 개념의 성격을 출토문헌이든 전승문헌이든 상관없이 문헌적 증거를 통해 밝혀낼 수 있어야 한다. 또한, 이러한 작업은 심성론에 기반한 자아 개념의 출현 계기를 밝히는 연구로 이어질 수 있다. 동아시아 사회, 특히 중국에서 자아 개념의 출현과 변화 발전의 과정을 추적하는 일련의 작업들은 1인칭 대명사(‘자自, 아我, 기己’ 등)에 관한 개념사 연구라고 말할 수 있을 것이다.¹⁴⁾

동아시아 유학사에서 자아 담론은 『논어論語』의 극기복례 구절에 보이는 ‘극기유기克己由己’의 기己에 관한 유학자들의 해석에서 자세히 살

13) 동서비교철학적 관점에서 동아시아 전통과 현대철학의 ‘자아와 개인’을 분석한 대만의 연구들에 주목할 필요가 있다. 현재 개인(‘individual’)이란 말은 일상처럼 쓰이고 있지만, 과연 동아시아 전통에서 엄밀한 ‘개인’의 의미를 찾을 수 있을지 등의 문제는 결코 간단한 용어 사용의 문제가 아니라, 세계관과 인간관을 전체적으로 조망해야만 탐구가 가능한 문제라고 볼 수 있다. 본 논문의 주제 또한 동서비교철학적 관점에서 주체성이라는 주제를 중심으로 정약용의 자주지권을 다루고 있다. 이 주제와 관련하여 정약용 연구가 보다 중요한 것은 자유라는 개념을 직접적으로 받아들여 변용한 인물이라는 점이다. 앞서 언급한 대만의 ‘자아와 개인’ 연구는 다음을 참고. 蔡振豐 外, 『東亞傳統與現代哲學中的自我與個人』, 臺北: 臺大出版中心, 2015.

14) 신정근(2005)의 연구를 예로 들 수 있다. 그는 저서 『사람다움의 발견』에서 동아시아 문화에서 ‘仁’이라는 용어뿐 아니라 1인칭대명사들이 심성론적 논의 맥락과 별개로 다루어질 수 있음을 보여주고 있다. 그는 자아를 뜻하는 自, 我, 己 등의 용어들을 선진 문헌들에서 발굴해서, 그 의미의 변천을 추적하고 있다.

펴볼 수 있다. 특히, 이 대목은 송대 유학자들에게 각별한 관심을 받게 된다. 그들은 『맹자孟子』의 ‘대체소체론大體小體論’, 그리고 주희에 의해 도통론의 맥락에서 새롭게 해석된 ‘인심도심론人心道心論’ 등과 결부하여 새로운 형태의 자아 개념을 창출해내고 있다. 그렇다면 무엇이 그들로부터 이러한 관심을 촉발하게 한 것일까? 또 그들은 어떠한 새로운 자아 개념을 형성해내고 있는가? 『논어論語』에서 극기복례의 ‘기리’에 관한 해석을 둘러싼 유학자들의 담론을 살펴해보도록 하겠다.

안연이 인仁에 대해서 물었다. 공자가 말하길, “극기복례가 인仁이다. 하루 극기복례하면 천하가 이에 인仁으로 돌아올 것이다. 인仁을 하는 것이 나로부터 말미암는 것이지, 사람으로부터 말미암는 것이겠는가?” 안연이 물었다. “감히 그 세목에 대해 청컨대 여쭙습니다.” 공자가 말하길 “예가 아니면 보지 말고, 듣지 말고, 말하지 말고, 움직이지 말라.” 안연이 말하였다. “저는 비록 불민하나 이 말을 청컨대 섬기겠습니다.”¹⁵⁾

『논어論語』 원문은 안회가 인仁에 대해서 묻자, 공자가 ‘극기복례위인克己復禮爲仁’으로 대답하는 내용이다. 여기서 주안점은 극기복례克己復禮의 ‘기리’와 다음 대목의 “위인유기爲仁由己”의 ‘기리’를 어떻게 해석하느냐 하는 문제이다. 이는 당시 안회에게는 크게 문제가 되지 않았던 것 같다. 안회는 인仁의 세목에 대해서 묻고 있지, ‘극복해야 하는 기리’와 ‘말미암아야 하는 기리’를 어떻게 일관적으로 이해할지에 관해서는 물음을 이어가고 있지 않기 때문이다. 하지만 이후 유학자들은

15) 何晏(注)·邢昺(疏), 『論語注疏』(十三經注疏整理委員會), 北京: 北京大學出版社, 2000, 177頁.

기己를 어떻게 해석해야 하는지에 관한 담론을 형성하고 치열하게 논쟁하였다.

이른바 극기복례克己復禮를 중심으로 한 유교의 자아담론은 크게 두 가지 해석 경향으로 나뉘어 발전하였다. 하나는 극기克己의 기己와 유기由己의 기己가 인간 내의 서로 다른 두 자아를 의미한다는 해석이다. 다시 말해, 극복의 대상인 '나'와 극복의 주체인 '나'가 둘 다 한 인간 내에 존재하는 것이다. 이러한 자아관은 주희, 정약용에게서 공통적으로 나타난다. 또 다른 하나는 '기己'를 하나의 대상으로 이해하는 것이다. 즉, 극기克己의 기己와 유기由己의 기己는 동일하다는 해석이다. 이러한 자아관은 청대 고증학자들, 안원, 대진 등에게 나타나는데 그들은 한 인간의 내면에 두 가지 마음이 존재할 수 없다고 주장하였다.¹⁶⁾

2) 유학적 이념으로서의 주체성主體性

기己에 대한 해석은 조선 유학자인 정약용에게 큰 관심 대상이었다. 그는 이 대목에서 극기복례克己復禮에 대한 주희의 해석을 극찬하면서 그를 오도吾道の 중흥지조中興之祖라고 추켜세운다. 탈주자학자, 심지어 반주자학자로 알려지기도 한 그가 어떠한 맥락에서 주희를 이토록

16) 형이상학을 바탕으로 한 심성론적 해석을 배제하고, 기己에 대한 다른 해석이 가능한가 여부이다. 쟁점은 마음이 동시에 병립한다는 것을 전제하지 않고 '克己'와 '由己'를 정합적으로 이해하는 문제이다. 이는 앞서 심성론에 근거하지 않은 자아 담론이 가능한가의 물음과 연결되어 있다. 이 문제는 구체적으로 '克'과 '己'라는 단어에 대한 해석에 의존하게 되는데, '제거나 추방'의 부정적 의미로서 '克'을 달리 해석하는 것이 가능한가라는 문제, 그리고 '克己'의 '己'와 '由己'의 '己'를 어떻게 하나의 기己로 이해할 수 있는가의 문제와 관련이 있다. 이러한 방향으로의 청대 유학자의 극기복례에 관한 해석은 다음을 참조. 미조 구치 유조, 김용천 옮김, 『중국 전근대 사상의 굴절과 전개』, 동과서, 1999; 신정근, 『사람 다음의 발견』, 이학사, 2005, 400~418쪽.

높이고 있는 것일까? 아래에서 살펴보도록 하겠다.

한유漢儒들의 경전에 대한 학설은 모두 문자상에 나아가 훈고를 말하는 것으로, 인심도심人心道心の 구별, 소체대체小體大體의 구별, 무엇이 인성이 되고, 무엇이 천도가 되는지에 대해서는 모두 막연하여 귀로 듣고도 그 의미를 알 수 없었다. 마옹이 극기克己를 약신約身이라고 한 것이 바로 그 증거이다.¹⁷⁾

정약용은 옛 성인의 경전이 잔결되어 도맥이 끊긴 과정들을 설명하면서, 공자로부터 그리 멀지 않았던 한대 유학자들이 훈고학에 몰두했음에도 ‘克己’의 참 뜻을 알지 못했다고 지적하고 있다. 그 일례로 한대의 유학자인 마옹馬融(79~166)이 극기를 약신約身, 즉 몸을 검속한다는 의미로 이해했음을 들고 있다. 정약용은 극기가 몸을 단속한다는 의미가 아니라 내면의 마음인 자아와 관련된 문제라고 보았다. 다음에 이어지는 글을 보자.

나로써 나를 극복한다는 것은 훌륭한 성왕들만이 은밀히 그 묘한 뜻을 전한 것이다. 이에 밝으면, 성인이 될 수 있고, 현인이 될 수 있고, 이에 어두우면, 금수가 되는 것이다. 주자가 오도의 중흥지조가 된 것은 다른 연유가 아니다. 그가 「중용장구서中庸章句序」

17) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 13쪽). “○漢儒說經, 皆就文字上, 曰詁曰訓, 其於人心道心之分, 小體大體之別, 如何而爲人性, 如何而爲天道, 皆漠然聽瑩. 馬融以克己爲約身, 即其驗也.”(이하 다산 정약용의 저술에 대한 원문 및 표점 등은 다산학술문화재단에서 2012년에 출판한 定本을 참고하였으며, 『定本』의 저서명, 괄호 안에 책과 쪽의 숫자를 순서대로 위와 같이 표기하였다.)

를 지어 이 이치를 밝혀낼 수 있었기 때문이다.¹⁸⁾

그는 마음이 몸의 단속을 ‘사치스러움’을 줄인다는 의미의 근검절약으로 이해했다고 본다. 정약용은 이를 비판하면서 주희의 인심도심론이 맹자의 소체-대체, 본심-사욕의 대립적 구도와 마찬가지로 이러한 특성을 가짐을 밝히고 유교의 맥을 잇는 중흥지조라 칭송하고 있다. 이는 정약용이 『논어論語』의 ‘극기유기론克己由己論’, 『맹자孟子』의 ‘대체소체론大體小體論’, ‘양심방심론良心放心論’, 주희의 ‘인심도심론人心道心論’에서 일종의 유교적 정체성을 확인하고 있다고 말할 수 있다. 주희를 두고 오도의 중흥지조라는 극존칭을 사용한 것은 그가 성인의 도를 인심도심론을 통해 계승하고 있다고 판단하기 때문이다.

마음은 약신을 사치를 줄여 스스로 절약함을 높인 것으로 말하였는데, 예가 아니면 보지도, 듣지도, 말하지도, 움직이지도 말하는 것과 ‘자봉검약自奉儉約’이 무슨 관련이 있는가? 예가 아님에도 보려고 하기에 보지 말라고 하고, 예가 아님에도 들으려고 하기에 듣지 말라고 하고, 예가 아님에도 말하려고 하기에 말하지 말라고 하고, 예가 아님에도 움직이려 하기에 움직이지 말라고 한다. 애초에 하려고 하지 않는다면 무엇 때문에 ‘하지 말라’고 말하는가? ‘하려고 하는 것’은 인심이 그러려고 하는 것이며, ‘하지 말라는 것’은 도심이 하지 말라는 것이다. 저것이 하라고 하면, 이것이 하지 말라고 하니, 둘이 서로 교전하는 것이되, 하지 않으면 이

18) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 13~14쪽).

기는 것인 까닭에 나를 이겼다(克己)라고 한 것이다. ‘자봉검약’이 이것과 무슨 관련이 있는가? …… 논쟁하는 자들은 극기克己와 유기由己를 가리켜 동일하게 ‘기己’자를 쓰고 있는데, 주자가 기己를 사私라고 쓰면서도 인仁이 사私로부터 나온다고 말하지 않는다고 비방한다. 그러나 대체도 나(己)이며, 소체도 나(己)이다. 내가 나를 극복하기에 어찌서 내가 아니라는 것인가? 극기克己의 기己와 유기由己의 기己는 서로 방해되지 않는다.¹⁹⁾

이 대목을 살펴보면, 정약용의 뜻이 보다 확연하게 드러난다. 정약용은 단순히 극기克己를 약신, 즉 근검절약이라는 특정한 생활태도나 행위방식으로 해석하는 것을 비판하는데, 이는 달리 말하면 마음을 포함한 한대 유학자들이 ‘주체성’에 대해 자각하지 못했다는 비판으로 이해할 수 있다. 그는 ‘극기복례’ 구절이 단순히 특정한 ‘행위’에 관한 내용이 아니라, 나를 극복한다고 할 때에 극복의 대상인 ‘나’는 누구인지, 또 극복의 주체인 ‘나’는 누구인지에 관한 ‘주체의 문제’를 담고 있다고 보고 있다. 주희뿐 아니라 정약용도 극기를 위해서는 ‘나로써 나를 극복한다’는 의미에서 자아의 두 양태가 설정되어야 함을 강조한다. 다시 말해, 두 가지 자아를 설정하려는 그의 의도에는 ‘극복의 대상’과 ‘극복의 주체’가 나라는 개체, 즉 마음에 모두 내재해야 한다는 전제가 깔려 있다. 따라서 주희와 정약용은 ‘주체’의 성격을 규정하는 문제에서 동일한 기반을 가지고 있음을 알 수 있다. 그런데 어떻게 하나의 인간에게 두 마음, 즉 인심과 도심이 내재한다고 주장할 수 있는가?

19) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 14쪽).

‘내가 내 몸의 주인이 된다’라는 주체적主體的 의식은 내가 내 삶의 주인이 될 수 없는 상황에 대한 자각에서 비롯된다고 말할 수 있다. 외적 조건으로부터 자유로울 수 없는 현실적 인간을 바탕으로, 이를 극복하고 삶의 주인이 되고자 하는 이상은 현실에서 타인과의 사회적 관계로부터 벗어나지 않는 한 거의 실현되기 어렵다. ‘타인에 예측되지 않는 삶에 대한 열망’은 사상사적으로 ‘자기를 지배하려는 열망’과 결부되어, 자아 개념의 발전, 즉 자아에 대한 형이상학적 이해라는 철학적 여건 아래에서 가능하게 되었다고 할 수 있다. ‘자가지배’를 향한 추구는 현실적 자아로부터 이상적-현실적 자아 개념으로의 분열을 촉발하였다. 이러한 새로운 인간관은 한 인간 내면에서 이상적 자아와 경험적 자아를 설정하고 전자에 의해 후자가 통제되는 지배 구조로 설명된다. 이를 ‘자가지배 은유(메타포)’라고 부를 수 있다. 정약용과 주희는 공통적으로 인간의 자아 내면에 두 마음을 상정하고 ‘자가지배’가 가능한 인간관을 통해서 유교의 정체성을 확립하고 있다.²⁰⁾

3. 서학의 비非주체적 인간관에 대한 조선 유학자들의 대응

앞서 살펴본 유학의 주체성 추구 경향과 상반되는 인간에 관한 비非

20) 북송 이래 송명유학의 전개는 주희의 도통론을 중심으로 일종의 새로운 정치·문화 운동적 성격을 지니고 있다는 점, 그리고 주희의 인심도심론은 이러한 시대적 흐름에서 철학적 이념을 제공하는 이론화 작업이었다고 볼 수 있다. 송대의 유학자들은 맹자 이후 약 천 년 가량 단절된 도통을 계승한다는 의식을 지니고 있었는데, 특히 주희는 그 핵심적 요소를 ‘인심도심론’, 그 중에서도 도심 개념에서 찾았다. 이에 대한 자세한 내용은 필자의 박사 논문 참조, 고승환, 『유교적 주체성 구성을 위한 두 모형: 주희와 정약용을 중심으로』, 성균관대학교 일반대학원, 2023.

주체성(혹은 타율적·복종적 인간관)의 추구 경향이 존재하는데 바로 서학의 인간관이다.²¹⁾ 흥미로운 점은 이를 접한 조선의 유학자들이 이러한 서학적 인간관의 특징을 정확하게 감지하고 비판하고 있다는 것이다. 조선의 유학자들 중에서도 조선 퇴계학의 계보를 잇는 남인 계열의 성호 이익이 마테오 리치의 『천주실의天主實義』에 대한 발문을 쓰기도 하였고, 그의 제자 안정복이나 신후담 등은 『천주실의天主實義』뿐 아니라 삼비아시의 『영언여작靈言蠡勺』, 알레니의 『직방외기職方外紀』에 대해서도 유학자의 입장에서 상세한 이론적 비판을 가하고 있다. 그런데 주목할 점은 성호 이익의 학문적 영향을 받은 정약용에게서 유독 서양의 중세적 자유 개념에 대한 수용 및 유교적 변용이 확인된다는 점이다. 우리는 이점을 해명하는 가운데 정약용의 자주지권 개념이 지닌 철학적 함의를 도출해낼 수 있을 것이다.

아래에서는 먼저 서학의 세계관과 자아관을 중심으로 마테오 리치의 『천주실의天主實義』를 분석해보면서 그 특징에 대해 살펴보고, 이후 이러한 서학을 비판적으로 수용한 조선 유학자들을 살펴보도록 하겠다. 주체성 이념을 설명하는 ‘자기지배 은유’는 서학의 두 자아 개념, 특히 조선에 유입된 대표적 서학서인 『천주실의天主實義』와 『영언여작靈言蠡勺』에서 설명된 기독교적 의미의 자아 개념을 분석하는 데에 활

21) 비주체적 인간을 추구한다는 말이 현대인의 시각에서 어색하다고 느껴질지도 모르겠다. 하지만, 기독교 신교, 즉 프로테스탄티즘에서 루터와 칼뱅은 보다 이러한 인간의 비주체성을 강조하고 있다. 막스 베버는 그들의 독특한 신관과 인간관이 서양 근대 자본주의, 개인주의를 대동하게 하는 이념적 요소로 작용했다고 본다. 아래는 인간의 비주체성을 강조한 칼뱅의 글이다. “우리는 우리 자신이 아니다. 그러므로 우리의 이성이나 의지가 우리의 사고와 행위에서 우위를 차지하면 안된다. 우리는 우리 자신의 것이 아니다(we are not our own: let not our reason nor our will, therefore, sway our plans and deeds. We are not our own)”, John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Edited John T. McNeill, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006, p. 690.

용될 것이다.²²⁾

1) 마테오 리치의 인간관과 중세 기독교적 자아 개념

한 생명체는 오직 하나의 마음(心)만을 갖는다. 사람이라면 두 마음을 겸하고 있다. 수심獸心과 인심人心이 그것이다. 그렇다면 또 한 두 가지의 본성을 가진 것이다. 그 하나는 곧 육체성(형성形性)이고 다른 하나는 영혼성(신성神性: intellectual nature)이다. 따라서 무릇 서로 모순되는 감정이 일어나는 것은 또한 일으킨 본성이 서로 모순됨에서 말미암은 것이다.²³⁾

마테오 리치는 인간에게 두 가지 마음이 있다고 말하면서 수심獸心和 인심人心을 언급한다. 이는 기본적으로 생명체에 대한 아리스토텔레스적 구분 방식에서 영향을 받은 것으로, 마테오 리치에게서 생혼生魂, 각혼覺魂, 영혼靈魂으로 표현되고 있다. 이 각각은 식물성, 동물성, 영혼성(神性)을 의미하는데, 동물은 또한 식물성을 포함하므로 크게 형(形)에 의존하는 수심獸心, 신(神)에 의존하는 인심人心으로 나눌 수 있다. 여기서 중요한 것은 이 두 가지 마음, 즉 인간 영혼 내의 두 자아인 이 양자가 서로 어떠한 관계를 가지느냐는 점이다. 마테오 리치에 의하면 이 양자, 육체와 정신은 서로 모순되는 관계이며, 전자가 후자에 전적으로 의존하는 양상을 가진다. 다음을 보자.

22) 논의의 중복을 피하기 위해 마테오 리치의 『天主實義』를 중심으로 두 자아 개념을 살펴보고, 『靈言蠡勺』과 차이점이 드러나는 곳에서는 따로 언급하도록 하겠다. 『天主實義』는 마테오 리치의 견해를 대변하는 ‘西士’와 중국의 유학자를 대변하는 ‘中士’의 대화로 구성되어는데, 편의상 ‘中士’의 말을 높임말로 번역하여 구분하도록 하겠다.

23) 마테오 리치, 송영배 외 옮김, 『천주실의』, 서울대학교출판문화원, 1999, 130쪽.

형체가 있는 혼은 몸의 주재자가 될 수 없으며 항상 몸에 의해서 부림을 당하여 떨어져 나가게 된다. 이렇기 때문에 동물의 일상적 행위는 욕망의 부림에 바탕을 두고서 자기의 정욕(情)이 이끄는 대로 쫓아가는 것이기에, 스스로를 검속(自檢)하지 못한다. 유독 사람의 혼만이 육신의 주재자가 되어 우리의 의지가 선택하거나 그만두느냐에 따를 수 있다. 그러므로 의지가 지향을 오롯이 하면, 힘은 바로 그것을 따른다. 그렇다면 영혼은 진실로 한 몸의 권한(權)을 전유하는 ‘영혼’에 속하는 것이기에 형체가 있는 것들과는 다르다.²⁴⁾

여기서 형체가 있는 혼은 생혼과 각혼을 아울러 말한 것이라면, 인간의 혼은 이들 식물, 동물과 구분되는 인간의 영혼을 말한다. 마테오 리치에 의하면, 영靈은 재차 세 가지 능력인 사기함司記含, 사명오司明悟, 사애욕司愛欲으로 구분된다. 이는 삼비아시의 『영언여작靈言蠡勺靈言蠡勺』도 마찬가지이다. 이 능력들은 각각 기억, 이성, 욕구 능력이라 말할 수 있는데, 마테오 리치의 경우 기억 능력은 이성과 욕구 능력이 이루어지면 저절로 완성된다고 보기 때문에, 이성과 욕구라는 두 능력에 집중하여 논의된다. 여기서 욕구 능력은 인간에게 관계될 때는 의지라고 표현되는데, 육신의 주재자가 되는 영적 의지, 즉 영지靈志가 바로 그것이다.

육체성(形)이 영혼성(神)에 지배되는 양상을 보이는 것처럼, 영혼의 두 능력인 ‘의지’와 ‘이성’ 간 지배 구조도 중요한 논제가 된다. 어떤 능

24) 마테오 리치, 송영배 외 옮김, 『천주실의』, 서울대학교출판문화원, 1999, 129~130쪽.

력이 더 우위를 가지게 되는가?²⁵⁾ 주체성 논의에 한정해서 보자면, 위의 인용문에서는 인간의 의지력이 몸을 지배할 수 있는 주인의 권한을 지닌 것처럼 설명되고 있다. 하지만 『천주실의天主實義』에는 믿음(信)과 이들 이성·의지 능력 간의 관계성, 신의 은총과 인간의 실천 간의 관계성에 대해 중요하게 다루어지고 있다.

우리들은 본래 참된 자아(眞我)를 가지고 있다. …… 사람은 육체(形)와 영혼(神) 두 가지로써 서로 결합하여 사람이 된다. 그러나 영혼의 정교함은 육체를 초월하기 때문에, 지혜로운 이는 영혼을 ‘참된 자아’로 삼고 육체는 자기 자신을 담고 있는 그릇으로 여긴다. …… (중국선비가 말하길) 그분이 이미 세상 사람들의 어지신 아버지라고 한다면, 어찌하여 우리들을 오랫동안 어리석고 어두운 가운데 있게 하며, 본원인 큰 아버지를 인식하지 못하고 길거리에서 어릿어릿 망연하게 있음을 참고 계시고만 있는 것입니까? 어찌 스스로 이 세상에 내려와서 친히 미혹된 무리들을 인도하지 않습니까?²⁶⁾

결국 중요한 것은 왜 인간은 그들 영혼에 신과 만물의 이치를 깨달을 수 있는 이성과 의지 능력을 갖추고 있으면서 악행에 빠지고, 또 세상은 도탄에 빠지게 되는가, 또 전지전능한 신은 왜 이 상황을 지켜보면서도 구제하지 않느냐는 물음으로 귀결된다. 이에 마테오 리치는 인류 조상의 타락, 즉 아담 설화와 원죄, 예수라는 구원자의 강림과 은총으로 설명한다.

25) 프란체스코 삼비아시, 김철범 외 옮김, 『靈言蠡勺』, 일조각, 2007, 94쪽 또는 108쪽.

26) 마테오 리치, 송영배 외 옮김, 『천주실의』, 서울대학교출판문화원, 1999, 350쪽.

천지 창조의 맨 처음에는 태어난 사람들은 질병과 요절이 없었고, 늘 밝고 평화로웠으며 늘 매우 유쾌하고 즐거웠다. 새와 짐승, 모든 만물에게 사람의 명령을 따르도록 지시하셨고 감히 침해하지 못하게 하셨다. 오직 사람에게 하느님을 순종하고 받들도록 명령하였다. 이와 같을 뿐이었다. 어지러움이나 재난은 모두 사람이 도리를 어기고 하느님의 명령을 어긴 것에서 비롯된 것이다. 사람이 이미 하느님을 배반하였으니 만물 역시 사람을 배반한 것이다. 이와 같이 스스로 행위하고 스스로 자초했기 때문에 온갖 불행이 생겨났다. 세상 인류의 조상이 인류의 본성의 뿌리를 이미 망쳐 놓았으므로 그 자손된 자들은 그 물려받은 잘못에 따라서 본성의 온전함을 계승할 수 없고 결함을 지닌 것이다.²⁷⁾

여기서 마테오 리치는 아담 설화를 설명하면서 태초에 인간 조상들의 악행이 인간 스스로 자초한 행위라는 점을 강조한다. 이 세상의 악행은 신으로부터 유래하는 것이 아닌 인간 스스로 자유의지에 따른 결과이다. 그렇다면 이미 신성을 잃은 인간은 이 자유의지에 의해서 스스로 자신의 신성을 되찾고 구원받을 수 있는가? 다시 말해 자기 주체성을 회복하여 선행을 실천하고, 타인을 구제하는 일로 나아갈 수 있을까?²⁸⁾

27) 마테오 리치, 『천주실의』, 송영배 외 옮김, 서울대학교출판문화원, 1999, 421쪽.

28) 이러한 점은 정약용이 읽었을 것으로 생각되는 다른 서학서, 『盛世芻蕘』, 『真道自證』에서도 확인되는 요소들이다. 『盛世芻蕘』의 제14문이 이에 대한 문답과 관련되어 있다. 흥미로운 점은 성인조차도 원죄에 의해 스스로 거듭나기 어려우며, 심지어 타인을 구제할 수 없다는 점, 오직 예수라는 구원자를 통해서야 대속, 즉 대신 속죄가 가능하다는 기독교 교리가 설명되고 있다. 필자는 기존 연구에서 이런 점들이 충분히 다루어지지 않았다고 생

이는 서양 역사에서 종교개혁을 촉발한 주된 문제의식이다. 이에 대한 마테오 리치의 설명을 보자.

많은 사람들이 서로 따르면서 못된 짓을 배우게 되면, 이들의 본성이 본래부터 '나쁜 짓'(不善)은 아닌가 하고 의심하게 된다. 천주로부터 나온 것과 연관되는 것도 아니며, 또한 이상할 것도 아니다. 사람이 이미 배운 것을 제2의 본성이라고 말할 수 있다. 그러므로 그 행위가 본성에서 비롯되었는지 배운 것에서 비롯되었는지를 분간하기가 어렵다. 비록 그렇지만 본성 자체는 스스로 선하며 악으로 인하여 없어질 수 없다. 그래서 모든 사람들이 발분하여 선으로 나아가고 생각을 돌려서 자신을 완성할 수 있으면 천주께서도 또한 반드시 그들을 도와 주신다. 그러나 백성의 착한 본성은 이미 사라졌고, 또한 추악한 것에 습관 들어 쉽게 악에 빠져 들기 때문에 선에 세우기가 어려울 뿐이다. …… 이 때문에 자비를 크게 베푸시어 친히 오셔서 세상을 구원하고 많은 부류의 사람들을 널리 깨우쳐 주셨다. …… 이름은 예수라 불렀는데 예수란 곧 세상을 구원한다는 말이다. 몸소 자신의 가르침을 세우고 삼십삼 년 동안 서양에서 널리 교화하고 다시 하늘로 올라가셨다.²⁹⁾

앞서 인간 본래의 자아(眞我)는 제1의 본성으로 태초의 인간 조상에 게 주어진 것이었고, 이는 비록 인간의 오만으로 인한 결과이긴 하였지

각한다. 자세한 내용은 다음을 참조. 周振鶴主編, 『明清之際西方傳教士漢籍叢刊第1輯 ①』, 『盛世芻蕘』, 南京: 鳳凰出版社, 2013, 527~530頁.

29) 마테오 리치, 송영배 외 옮김, 『천주실의』, 서울대학교출판문화원, 1999, 422쪽.

만 타락한 이후에도 미약하게나마 남아 있었다고 볼 수 있다. 제2의 본성이라 부를 수 있는 습성이 섞이어 분간하기 어렵게 되었지만, 완전히 사라진 것은 아니라는 설명이다. 이는 일견 유교, 특히 성리학적 인간 본성 이해, 즉 본연지성과 기질지성을 나누어 설명하는 이론과 큰 차이가 없다고 생각할 수도 있다. 하지만, 중요한 점은 예수라는 구원자의 등장인데, 그는 자비를 베풀어 인간을 구제하기 위해 나타났다. 인간은 신의 현현인 예수라는 존재에 의해서 구원이 가능하게 된다. 인간 자아의 완전성, 자기 주체성이 강조되면 될수록, 외적인 초월자나 구원자로서의 예수의 존재 필요성이 줄어들게 된다. 인간의 주체성을 앞세우기가 어려운 것은 기독교적 교리의 특성에서 비롯된다. 적어도 이들에게 인간의 주체성 확립보다는 초월적 신에 대한 인간의 복종 문제가 보다 중요하게 다루어지고 있다. 성리학과 대비되는 측면에서 이를 잘 보여주는 대목이 있다.

(중국선비가 말하길) 우리의 옛 유학자들은 우주 만물의 본성은 모두 선善하며 큰 이치(理)를 가지고 있어서 다시는 바꿀 수 없음을 분명하게 살폈습니다. 사물들이 크거나 극미한 바가 있으나 그 본성은 하나의 몸(一體)이라고 여겼습니다. …… (서양선비가 말하길) 나는 이런 말들 때문에 ‘하느님’의 지존함을 감히 태만하게 할 수 없다. 천주의 경전에 전하는 말이 있다. 옛날 천주께서 하늘과 땅을 창조하셨고 곧바로 여러 신들의 무리도 창조하셨다. 그 가운데 거대한 신이 하나 있었는데 루시퍼라고 불렸다. 그는 자기를 영특하고 밝다(靈明)고 보고 곧 ‘나는 천주와 동등하다고 할 만하다’고 오만하게 말하였다. 천주는 노하여 그 추종자 수만의 신

들을 함께 마귀로 변하게 하여 그들을 지옥에 떨어뜨려 두었다.
이로부터 하늘과 땅 사이에는 비로소 마귀가 생기고 지옥이 있게
되었다. 무릇 사물들과 조물주와 같다고 말하는 것은 바로 루시
퍼 혼의 교만한 말이다. 누가 감히 그렇게 말하겠는가?³⁰⁾

마테오 리치는 성리학적 우주론이라고 볼 수 있는 만물일체론, 즉 만
물이 하나의 몸이라는 이론을 신과 인간을 구분하지 않고, 오히려 신과
동등해지려는 인간의 오만으로 간주한다. 루시퍼의 경우처럼 이런 오
만은 세상의 모든 악과 지옥을 만들게 된 원인이며, 이러한 오만이 인
간의 덕행을 망치게 하는 원흉이라고 본다. 성리학적 인간관에서 이상
적 인간으로서의 성인은 일차적으로 자신의 덕이 하늘(天)과 합일할
수 있다는 점에 있다. 자기 신성화의 측면에서 이는 신과 인간의 합일
과 신성에 접근할 수 있는 인간의 능력과 관련이 있다. 또한 천명을 품
부한 인간의 본성을 따라 이런 경지가 가능한 것이 성리학적 수양론에
서 강조된다. 하지만, 위 인용문에서도 잘 나타나 있지만, 기독교적 교
리에서는 신과의 합일을 추구하는 것이 대표적인 신성모독이자 인간
의 오만함을 의미한다.

2) 서학의 비非주체적 인간관에 대한 신후담의 비판

앞서 서학서에서 드러난 인간관, 즉 인간 영혼의 두 가지 자아 개념
은 기독교적 교리의 맥락을 고려해서 이해해야 함을 보였다. 기독교적

30) 마테오 리치, 송영배 외 옮김, 『천주실의』, 서울대학교출판문화원, 1999, 194~215쪽.

자유이지 또한 인간의 타락과 원죄를 설명하기 위한 요소이며, 인간의 자율성, 주체성 확립 등과 관련이 없으며, 오히려 인간의 오만함을 지적하고 신에 대한 복종을 강조하는 이해방식임을 밝혔다. 이러한 기독교 인간 이해의 타율적 측면은 일찍이 서학에 영향을 받은 조선 유학자들의 학술적 비판에서도 찾아볼 수 있다. 그중에서도 신후담愼後聃(1702~1761)은 조선에 유통된 대표적 서학서 『영언여작靈言蠡勺』, 『천주실의天主實義』, 『직방외기職方外記』를 체계적으로 비판한 『서학변西學辨』이라는 저술을 남긴 유학자로 알려져 있다. 여기서는 ‘자기지배은유’에 초점을 두고 두 가지 자아 개념과의 비교 관점에서만 다루고자 한다.

우선 신후담은 앞서 보았던 『천주실의天主實義』과 『영언여작靈言蠡勺』의 인간 이해 방식, 즉 동물성과 영혼성을 나누는 대목에 주목하고 있다. 그러면서 그것이 우리 유학자들의 ‘인심도심설’과 비슷한 듯하지만, 자세히 살펴보면 실로 크게 같지 않음을 알게 된다고 분석한다. 그는 서학서에 나타난 인간 이해가 그들과 비교해서 결코 주체성이 강조되고 있지 않다는 점을 포착하고 이를 비판하고 있다.

저들이 논한 사욕司欲과 영욕靈欲의 이론에서 사욕은 사사司思가 이끄는 바에 따라 육체적 즐거움의 선성에 치우치고, 영욕은 리理와 의義가 이끄는 바를 따라 의로움의 선성으로 향한다고 말하는 것은 우리 유학의 인심도심설과 비슷하여 취할만하지 않은가 생각해 볼 수 있지만, 그 실상은 크게 같지 않다. 생각하는 것은 마음의 직분으로, 그 생각이 리에서 나오면 도심이 되고, 그 생각이

기에서 나오면 인심이 된다.³¹⁾

그는 사욕司欲과 영욕靈欲의 대립적 구도가 유학의 인심도심설과 비슷해 보인다고 말하면서도, 그것이 전혀 다른 이념에 기초한다는 것을 간파하였다. 이어지는 다음 글을 보자.

마음은 한 몸의 주재이면서 사려하는 것인데 마음의 생각함이 혹 외물에 의해 이끌려지는 때가 있어도 마음의 생각함 위에 다시 하나의 리理와 의義가 있어서 마음의 생각함을 이끄는 것이 아니다. 외물이 밖으로부터 들어와 마음을 이끌어 낸다면 그것을 일러 이끈다고 해도 괜찮다. 그러나 리와 의는 하늘로부터 부여받은 시초에 사람의 본성 속에 갖추어져 있으므로 굳자는 오직 이것을 확충하고 그에 따라서 행할 뿐이다. 이 몸의 바깥에 리와 의가 스스로 한 사물이 되어서, 리와 의가 사람을 이끌고 사람이 그것을 따라가는 것이 마치 사람이 말을 끌고 말이 사람을 따르는 것과 같은 것이 아니다. 그가 말하는 리와 의가 이끄는 바에 따른다는 것은 또한 오류가 아니겠는가.³²⁾

신후담은 삼비아시가 외부로부터 리의理義가 이끄는 바에 따라 인간 마음이 도덕적 선善으로 이끌린다는 주장을 비판하고 있다. 이는 행위의 원리라 할 수 있는 리의理義가 외부로부터 인간 내면으로 받아들이지며, 결국 타율적 방식을 통해 작동된다는 비판이다. 다시 말해 말

31) 신후담, 김선희 옮김, 『하빈 신후담의 돈와 서학변』, 사람의무늬, 2014, 122쪽.

32) 신후담, 김선희 옮김, 『하빈 신후담의 돈와 서학변』, 사람의무늬, 2014, 123쪽.

과 사람의 관계를 예로 들어, 말을 리의理義라는 사려의 대상이라고 하고, 사람을 사려의 주체로 비유할 때, 말이 사람을 끌고 사람이 따라가는 형국의 오류가 발생하게 된다는 것이다. 신후담은 그들이 말하는 ‘리理, 의義’라는 것이 마음 외부에 존재하게 된다면 결국 외부적 요인에 의존할 수밖에 없어, 주객(사람과 말)의 관계가 전도된다는 점을 간파한 것이다.³³⁾ 이러한 인간관에 기초한 기독교적 타율성은 성리학적 교리에 익숙한 신후담의 상식에 있어서 결코 받아들일 수 있는 것이 아니었으며, 특히 중요한 점은 서학 비판의 초점이 인간의 주체성에 있다는 점이다.³⁴⁾

앞서 『천주실의天主實義』에서는 동물성을 대표하는 수심獸心과 인간성을 대표하는 인심人心의 두 가지 마음을 설정하고 있다. 『영언여작靈言蠡勺』에서는 그 구분이 보다 세밀하게 제시되긴 하지만, 마테오 리치가 제시한 두 자아 개념으로서 사육영육, 인간 내의 두 욕구의 대립을 제시하고 있다. 그런데, 이들이 말하는 인간 내의 두 본성, 두 자아는 ‘자기 지배 은유’에 해당하지는 않는다. 왜냐하면, 타락한 이후 인간은 착한 본성을 잃어 신에 의존하지 않고 스스로 자발적으로 자기의 주인이 될 수 있는 가능성이 허용되지 않기 때문이다. 이러한 타율성은 유교적 주체성 이념뿐 아니라 정약용 사상과의 차이를 드러내는 데에 중요한 비

33) 삼비아시에게서 완전한 선성(完全之美好)는 곧 외재하는 천주(天主)를 의미하고, 천주를 통해서는야 인간은 완전한 진리의 세계에 접근할 수 있다. 이러한 논리는 진리가 우주 만물, 곧 자연에 존재하는 것이 아니라 그것을 창조한 천주에게 있기 때문이라는 신관·세계관을 바탕으로 한다. 더욱이 교황, 사제를 중심으로 한 중세 기독교에서 인간이 독자적으로 천주에 접근하여 진리에 이른다는 건 불가능한 것을 넘어 죄악시(이단시)되었다. 다음을 참고. 신후담, 김선희 옮김, 『하빈 신후담의 돈와 서학변』, 사람의무늬, 2014, 124쪽.

34) 이외에도 신후담은 그들의 이론이 천당지옥설, 그리고 근본적으로 利, 즉 신을 통한 개인적 구원이라는 이기주의에 기반하고 있다고 비판하고 있다. 자세한 내용은 앞의 책을 참조.

교 대상이 된다.

서학의 영혼 개념은 유교의 주체성 이념과 대비되는 특징을 잘 드러내준다. 서학의 '자아'로서 영혼은 그들의 종교적 성격으로 인해 자기 주체성이 부각되기 어려운 측면이 있다. '자아', 즉 주체성이 커지는 만큼 절대자로서 신의 역할과 의미가 축소되는 구조 때문이다. 실제 기독교에서 인간의 자유의지는 그들의 원죄설, 즉 인간의 자의적인 선택에 의해, 뱀의 꾀이라는 요인이 있지만, 신의 계명을 어기고 타락하게 되었다는 아담 설화와 결부되어 있다. 신의 형상으로 빚어진 인간과 타락, 그리고 원죄는 그 타락의 원인이 인간의 자유로운 선택의 결과이며, 인간의 오만함을 드러낸 사건이라는 서사 구조를 바탕으로 한다. 서학서에 드러난 두 자아 개념에는 기독교적 자유의지, 즉 '신에 타율적인(혹은 순종적인) 자아'가 기초가 됨을 알 수 있다.

4. 정약용의 자주지권에 함의된 주체성

앞서 '나는 내 자신의 지배자이다' 등 자기지배(self-mastery)를 지향하는 유학적 인간관은 두 가지 자아인 '지배하는 순수 자아'와 '지배당하는 자아' 사이에서 하위의 욕구에 대한 지배의 형식을 띤다고 하였다. 이는 주희가 성리학적 이론의 기초로 정립시킨 '인심도심론', 즉 순수한 자아로서의 '도심'과 그 아래 복속의 대상으로서의 자아인 '인심'에 적용할 수 있었으며, 따라서 리기론을 바탕으로 한 주희의 인심도심론에는 도심을 리理라는 동일한 내재적 원리와 연결지으면서 타자에 미치는 도덕적 교화의 영향이 강화되고 있다. 여기서는 서학 사상에 나타나는 기독교적 두 자아 개념(獸心-人心)과 정약용의 두 자아, 즉 인심人心

·도심道心을 비교 고찰하고, 나아가 주희의 인심도심론에 대한 수용과 비판을 다루고자 한다.

앞서 필자는 유교의 핵심 이념으로서 주체성을 설명하면서 자기 지배적 자아라는 특징을 부각시킨 바 있다. 그렇다면 주자학이 지닌 주체성 이념에 대해 정약용 또한 긍정하는 것으로 볼 수 있을까? 만약 차이가 있다면 정약용의 인심도심론과 주희의 인심도심론이 어떤 면에서 차이를 드러내는지, 또 정약용의 자주지권 개념은 인심도심론과 어떤 관련성을 가지게 되는지 살펴보도록 하겠다. 아래 『논어고금주論語古今註』의 글을 살펴보자.

인간에게는 항상 두 가지 지향이 있다. 서로 반대로 일시에 같이 발하는 것이다. 이것이 인간과 귀신의 관문이며 선과 악의 기미이며, 인심도심의 교전이며 義가 이기느냐 欲이 이기느냐의 판결이다. 인간이 여기에 맹렬히 힘써 극복하면 도에 가까운 것이다. 하지 말라고, 욕구하지 말라고 하는 것(道心勿之)은 도심에서 발하는 것이며 천리이고, 하라고 욕구하라고 하는 것(爲之欲之)은 인심에서 발하는 것이며 사욕이다. 하지 않고 욕구하지 않으면(無爲無欲) 인심을 극복하여 제제한 것이며 도심에 명령을 들은 것이다. 이것이 바로 극기복례이다.³⁵⁾

이는 앞서의 내용과 대동소이하게 도심과 인심이 서로 다투는 때 도심의 명령을 듣고, 인심을 극복하는 극기복례를 제시하고 있다. 아래 정약용의 『맹자요의』를 살펴보자.

35) 『孟子要義』(『定本』 제7책, 235쪽).

○ 대체자를 무형의 영명이라 하며, 소체자를 유형의 구각이라 한다. 그 대체를 따르는 것이 곧 성을 따르는 것이고, 그 소체를 따르는 것이 욕구를 따르는 것이다. 도심은 항상 대체를 기르고자 하고, 인심은 항상 소체를 기르고자 하기에 낙천지명樂天知命하면 도심을 배양하며, 극기복례克己復禮면 인심을 제재하여 복종시킬 수 있다. 이것이 선악의 판결이다.³⁶⁾

여기서 정약용은 마찬가지로 두 가지 본체를 상정하면서 이 두 가지 본체로부터 발원하는 두 가지 욕구를 구분한다. 즉 대체를 기르고자 하는 ‘도심’과 소체를 기르고자 하는 ‘인심’을 구분한다. 그런데 앞서 인심을 제재하고 도심을 따르는 ‘극기복례’만을 제시한 것과 달리, ‘낙천지명’을 제시하면서 도심을 배양하는 방법을 추가로 제시하고 있다. 여기서 ‘낙천지명’은 정약용에게 ‘지천명知天命’, ‘지명知命’, ‘지천知天’ 등 상제에 대한 앎, 그리고 그에 대한 두려움과 결부되어 있다. 다산이 인간의 선을 좋아하고, 악을 싫어하는 낙선치악樂善恥惡의 본성, 즉 도심에 따라서는 ‘계신’이 가능하다고 말함에도 ‘공구’에는 미칠 수 없다고 말한 것은 이를 두고 한 말이다. 다음을 보자.

인성은 원래 스스로 낙선樂善하니 그것으로 계신戒愼한다해도 가할 것 같다. 무릇 공구恐懼라는 것은 까닭이 없이 얻을 수 있는 것이 아니다. 스승이 가르쳐 두려워한다(恐懼)하면 그것은 거짓된 두려움(恐懼)이다. 군주가 명령하여 두려워한다하면 이 또한 거

36) 『孟子要義』(『定本』 제7책, 210쪽).

짓된 두려움이다. 두려워함을 어찌 거것으로써 얻는단 말인가?
 해가 저물어 묘지를 지나갈 때에 두려움을 기다리지 않고 스스로
 두려워하는 것(自恐)이니 요괴가 있음을 알기 때문이며, 밤에 산
 깊은 숲을 지나쳐갈 때에 두려움을 기다리지 않고 스스로 두려워
 하는 것(自懼)이니 호랑이가 있음을 알기 때문이다. 군자가 어두
 운 방에서 홀로 전전긍긍하며 악을 감히 행하지 못하는 것은 상
 제가 그에게 임함을 알기 때문이니 지금 命命·성性·도道·교敎이
 모두 하나의 리理에 귀착된다 하니, 리理는 본래 지지도 없고 위
 능威能도 없는데 무엇을 조심하고, 무엇을 두려워하겠는가?³⁷⁾

정약용에 따르면 도심은 누구에게나 있으며 늘 내면에서 발하기 때
 문에 이 마음의 본성에 주목한다면 계신, 즉 경계하고 삼가는 게 가능하
 다. 하지만 두려움은 자기 외의 다른 초월적 존재자가 상정되어 있지 않
 다면 해명해낼 수 없다는 주장이다. 특히 주목할 점은 자공自恐·자구自
 懼 개념인데, 정약용 체계에서는 외부로부터의 특수한 계시 없이도 일
 상적으로 인간 내면의 도심을 통해서 스스로 거듭날 수 있으며, 또한 초
 월자에 대한 내면적 태도를 통해 직접 소통할 수 있다는 것이다. 여기서
 거론된 스승의 가르침에 의한 두려움, 군주의 명령에 의한 두려움은 유
 교적 사유에서 각각 정신적 지도자, 그리고 정치적 지도자를 통한 타율
 적 두려움을 의미한다. 두려움조차도 자공自恐·자구自懼, 즉 초월자에
 대한 주체적 태도를 통해서 가능하다.

정약용은 주희의 성리학에서 말하는 『중용』의 命命·성性·도道·교敎
 가 리理 하나로 귀착되는데, 이 리理는 본래 지지도 없고 위능威能도 없

37) 『中庸自箴』(『定本』 제9책, 233쪽).

기에 실질적으로 두려움을 줄 수 없다고 말한다. 주희의 인심도심론과의 차이는 바로 이 지점, 즉 정약용은 순수 자아로서 도심을 긍정하면서 인간 스스로 주체로 거듭남을 인정하지만, 동시에 도심이 발현되는 데에 있어 초월적 존재자에 대한 자발적 두려움(즉, 자공自恐·자구自懼)이 필요함을 강조한다는 점이다.³⁸⁾ 리기형이상학을 바탕으로 한 주희의 인심도심론에서 도심의 발현은 기질 극복과 긴밀한 관계가 있는데, 정약용은 리 자체가 인간 내면에서 자발적 동기를 제공하는데 무력하다는 점을 지적하고 있다. 다시 말해, 리가 우주적 원리로서 인간 내면에 존재함을 받아들인다 해도, 현실에서 실천의 계기로 작동될 수 없다는 점을 비판하고 있다.

그렇다면, 정약용의 자아관은 마테오 리치 등 서학과 비교해서 어떠한 차이가 존재하는가? 기존의 연구에서 주장하던 것처럼 서학과 마찬가지로 초월적 인격신 중심의 세계관을 바탕으로 하기 때문에 외재주의라고 규정해도 문제가 없을까? 서학과 정약용의 두 사상 체계는 초월적 인격신 중심의 세계관을 공유하지만, 그럼에도 작지 않은 차이가 존재한다. 서학은 주체성의 요소가 존재한다고 볼 수 없다. 그들은 ‘공동체의 해방’, 즉 물질세계인 국가라는 정치 공동체로부터 영적 세계인 교회 공동체의 해방을 추구하였으나, 개인의 주체성을 추구하였던 것이 아니다.³⁹⁾ 오히려 서양 기독교적 전통에서는 주체성의 강조가 신에 대

38) 정약용에게 강조되는 내면의 독립적 자아는 주희의 ‘慎獨’과 크게 구분되지 않으며, 비슷한 요소라는 비판이 있을 수 있다. 이 두 가지의 차이에 대해서는 정약용의 주희 ‘신독’ 개념 비판을 참고하면 차이가 드러날 것이라 생각한다. 정약용의 慎獨 개념에 대해서는 다음을 참조. 『中庸自箴』(『定本』 제6책, 287~289쪽).

39) 중세 기독교가 지닌 독특성은 하나의 비세속적 권력 집단으로서 종교 공동체가 세속의 최고 권력 집단인 국가의 힘으로부터 자유로운 지위를 확보했다는 점이다. 이에 대해서는 다음 트뢴치의 연구를 참조. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of The Christian Churches*, New York: The Macmillan Company, 1931, pp. 230~231.

한 복종이나 종속으로부터 멀어지는 이단적 요소로 치부되어 단죄되었다.⁴⁰⁾ 왜냐하면 개인이 전적으로 이 교회라는 종교 집단의 위계적 질서에 구속되어 있었으며, 그들의 구원은 신과 인간을 매개하는 교황이나 사제 등에 의해서 가능한 구조였기 때문이다. 서학에는 금욕주의적 수양이 존재하지만, 타락한 인간의 죄악으로부터 스스로 거듭날 수 있는 가능성이 존재하기 어렵다.⁴¹⁾ 정약용과 서학의 자아관은 똑같이 두 자아를 설정하고 있음에도 서로 다른 구조를 바탕으로 하고 있음을 알 수 있다.

정약용은 인간을 두 가지 요소, 즉 대체라는 무형의 영명, 소체라는 유형의 구각으로 제시하는데, 이는 앞서 서학서에서 보았던 인심(영혼성)과 수심(육체성)의 대립, 그리고 영혼의 두 욕구인 영혼靈欲과 사욕司欲의 관계와 거의 일치한다. 다만, 주목할 점은 마테오 리치의 『천주실의天主實義』는 수심獸心과 인심人心이 대립하는데 반해, 정약용에게는 도심道心과 인심人心이 대립하고 있다는 것이다. 이때, 두 사람에게서 인심人心이 각각 동일한 의미로 쓰이고 있다고 볼 수 있는지가 확인될 필요가 있다. 우선 정약용은 그의 자주지권을 인심人心에 배속시키고 있다. 『천주실의天主實義』에서도 수심獸心은 스스로 자제할 수 없지만, 인심人心을 통해 수심獸心을 통제할 수 있다. 하지만 인심은 독자적으로 작동되기보다는 신이나 신을 대리한 교황 및 사제들의 조력, 즉 외부

40) 신학자인 R.C. 스프롤은 그의 『자유의지 논쟁』이란 책에서 이러한 기독교의 전통과 이단의 역사에 관해 ‘하나님의 은혜’와 ‘인간의 자유의지’의 대립적 구도로 총 아홉 가지 사상가들을 중심으로 설명하고 있다. 자세한 논의는 다음을 참조. R. C. 스프롤, 김태곤 옮김, 『자유의지 논쟁』, 생명의말씀사, 2015.

41) 푸코는 기독교에서 자기배려(자기 수양) 전통이 ‘자기 포기’로 변형되었다고 분석한다. 즉 고대 그리스인들의 자기 배려를 통한 주체성에 관한 관심이 기독교적인 고행을 통한 자기 포기라는, 완전히 다른 기능으로 변형되었다는 것이다. 미셸 푸코, 심세광 옮김, 『주체의 해석학』, 동문선, 2007, 358쪽.

의 타율로부터 가능하게 되는 구조를 가지고 있다.⁴²⁾ 흥미로운 점은 정약용의 두 자아는 기독교적 두 자아 개념의 설정보다 한 층위씩 상위에 놓이게 된다는 것이다. 서학의 인심이 타락한 인간의 죄악으로부터 벗어나기 위해서 외부의 교회 조직의 성례나 교황, 사제 등의 조력을 필수적으로 요구한다면, 정약용의 인심은 서학과 같이 신과 인간을 매개하는 요소가 존재하지 않으며, 도심道心이 이러한 인간 세계의 외부 조력을 대신하는 요소로 제시되고 있다.

그럼에도 정약용의 순수 자아 개념, 즉 도심 자체는 스스로 자족하는 자연적 추구를 보장하지 않는다는 점이다. 그는 자공自恐·자구自懼를 통한 스스로 일으킨 두려움이긴 하지만, 하늘을 향해 두려워할 때에야 도심이 배양될 수 있다고 보기 때문이다. 도심은 인간 누구나 가지고 있지만, 이 도심이 인간 각자의 삶에서 발현될 수 있기 위해서는 우선 자기 내면과 직접 상통하는 ‘천天’, ‘천명天命’에 대한 자각이 필요하다. 이 부분에서 기존 주자학과의 차이성이 부각된다. 정약용의 자아관은 서학과 비교해서 주체성이 강조됨에도 불구하고, 주자학과 비교해서는 인심, 도심 등 인간의 마음만으로 자기를 극복하는 삶이 가능하지 않다는 점에서 타율적이다. 어떤 인격성을 지닌 초월적 대상이 필요하며, 이 존재자에 대한 경외감을 통해서 자기 자신을 성찰해나가는 삶이 요구된다.

42) 필자가 보기에 『천주실의』에는 보유론적 선교전략 때문인지 이러한 기독교적 구원론이 명시적으로 드러나고 있지 않다. 梅謙立(Thierry Meynard)는 미켈레 루지에리의 『천주실록』과 마테오 리치의 『천주실의』를 상호 비교하면서 ‘要理本(Catechismus)’과 ‘道理本(Doctrina Christiana)’을 구분하고, 마테오 리치가 『천주실록』을 참조하면서도 기독교적 교리를 담고 있는 ‘道理本(Doctrina Christiana)’적 요소를 배제하고 있다고 분석하였다. 자세한 설명은 다음을 참조. 梅謙立(Thierry Meynard), 『天主實義今注』, 北京: 商務印書館, 2014, 3~24頁.

서학의 심신구조			정약용의 심신구조		
形	心		形	心	
	獸心	人心		人心	道心
四行 (氣火水土)	司欲	靈欲 (自主之權)	氣質	氣質之欲 (自主之權)	道義之欲

이를 함께 비교하기 쉽게 도식적으로 표현해보면, 수심-인심-도심의 세 가지 층위에서 앞의 둘(수심-인심)은 기독교적 자아 개념이라면, 뒤의 둘(인심-도심)은 정약용의 자아 개념을 나타낸다. 서학의 인심, 즉 영육은 자유의지를 의미하는데, 인간은 이 능력으로 인해 죄악을 범할 수 있는 가능성이 존재한다. 기존 연구에서는 이러한 특징이 비교적 덜 강조되긴 하였지만, 정약용의 도심은 죄를 범하지 않으며, 하늘로부터 받은 그대로의 순선무악한 마음이라고 볼 수 있다. 인간이 죄악을 행할 가능성은 정약용에겐 자주지권에 해당하는 인심에 의해서 뿐이다. 정약용은 ‘자주지권’으로서의 인심을 소체를 기르려는 욕구로 설명하고 있다. 다음을 보자.

하늘이 인간에게 자주지 권(自主之權)을 주었으니, 그것으로 하여금 선을 하고자 한다면 곧 선을 하고, 악을 하고자 한다면 악을 하여, 유유히 옮겨 정해진 것이 없으니, 그 권한이 인간에게 있는 것이다. 이는 금수가 마음이 정해져 있는 것과는 같지 않으니 선을 하는 것이 실로 나의 공이 되고 악을 하는 것이 실로 나의 죄가 된다. 이것이 ‘심지 권’이다. 性이라 말할 수 없다. 양용은 이를 性으

로 여겨 선악혼설을 말하였다.⁴³⁾

위에서 자주지권, 심의 권 등은 인심을 나타내며, 맹자의 성선性善과 구분되는 의미를 가진다. 아래 인용문인 『심경밀험心經密驗』에서 정약용은 맹자의 ‘성선性善’을 도심으로, ‘권형權衡’을 인심과 결부시키고 있다.

인심유위人心惟危라는 것은 나의 권형權衡이다. 마음의 권형은 선을 가능하게 하고 악을 가능하게 한다. 천하의 위태롭고 불안함이 이보다 심한 것이 없다. 도심유미道心惟微라는 것은 나의 성호性好이다. 천명지위성天命之謂性과 술성지위도率性之謂道를 도심道心이라고 일컫는 것이다.⁴⁴⁾

성기호를 도심의 은미함으로, 권형을 인심의 위태함으로 설명하고 있다. 권형은 자기 스스로 선과 악을 결정할 권한이 있음을 가리키는 개념으로, 자주지권과 동일한 뜻을 가진다. 주목할 점은 서학의 자유의지가 지닌 본래적 의미에서 자주지권은 ‘가악可惡’의 능력이라는 데에 방점이 있다, 즉 왜 인간은 타락하였는가에 대한 물음으로 주어진 것이 인간 태초의 자유의지 개념이었다. 그런데 정약용의 자주지권은 ‘가선可善’이 가능할 뿐 아니라, 그것을 가능하게 하는 것이 인간 내부의 ‘도심道心’이라는 순선무악한 마음이라는 것이 중요하다.

첫째, 정약용의 두 자아 개념은 서학적 자아 개념과 마찬가지로이지만,

43) 『孟子要義』(『定本』 제7책, 89~96쪽).

44) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 202쪽).

영혼의 두 욕구 개념은 서학과 비교해서 한 층위씩 상위에 위치하고 있다. 이는 기독교적 타율성과는 다른 정약용 심성의 구조적 특징이다. 기독교적 인간 이해에서는 두 자아를 벗어난 영역에서 외적인 초월자의 '신의 은총', 그리고 구원자로서의 예수, 그리고 이들을 대리하는 교황과 사제들이 필요하게 된다면, 정약용에게는 마음 내에 존재하는 '도심道心'이 이를 대체하고 있다.

둘째, 정약용의 심성론은 성리학적 형이상학에 기초하고 있지 않다는 점이다. 성리性理·심기心氣의 형이상학적 결합 구도에서 심의 주체성은 심을 구성하는 기질의 극복과 깊은 관련이 있다. 정약용은 성리학적 심성론·수양론을 그들의 형이상학으로부터 분리 및 해체하고 새롭게 평가 및 재확립하는 작업을 하고 있다.

셋째, 주자학에 대한 그의 비판은 리기理氣라는 형이상학적 체계와 결부된 유교의 주체성이 기질 변화라고 하는 잘못된 수양론으로 변질된다는 데에 있다. 주희에게는 우주의 기氣를 공유하는 사람 일반이 어느 정도 도덕적 책무에 대한 공동의 부담을 지고 있다면, 정약용에게 있어서는 도덕적 행위와 그에 대한 책임과 공과(개인적 책무)는 상제에 의해 시시각각 평가되고 있다는 특징이 있다.

5. 결론

본 논문은 정약용의 자주지권 개념에 담긴 철학적 의미를 분석하고, 유학사적 의의를 도출해보고자 하였다. 정약용은 중세 기독교의 자유의지 개념을 수용하면서도, 그 개념이 기초한 기독교의 타율적 인간관을 받아들이지 않았다. 그는 주희의 인심도심론에 의해 제창된 유학의

주체성, 곧 ‘인간 자신이 자기 몸의 주인’이자 스스로 거듭날 수 있다는 ‘주체성’ 이념을 받아들이고, 주회를 오도의 중흥지조라고 추켜세웠다. 그럼에도 그는 주회의 리기론적 형이상학은 단호히 거부하였다. 정약용과 주회는 유학의 주체성 추구라는 동일한 이념을 공유하면서도 그 실현에 있어서 서로 다른 길을 모색하였다고 말할 수 있다. 최고 존재자(외재적 인격신, 내재적 힘·원리)에 대한 지향의 차이는 그 주체성의 실현 방법과 긴밀하게 연관되어 있다. 정약용은 유학의 심성론을 리기론과 결합시킨 성리학적 ‘성리性理-심기心氣’ 구조에서 리기론을 해체하고 유학의 본래적 심성론을 되살리고자 하였다. 이 지점에서 주회의 주체성과는 다른 형태의 정약용의 주체성의 독특성이 부각되고 있다.

청대 유학자인 대진은 그의 『맹자자의소증孟子字義疏證』에서 송명유학자들이 우주의 원리로 간주한 리理라는 것은 단지 허구적인 개인의 의견에 불과한 것임을 지적하는 데에 그치지 않고, 리理라는 것이 사람을 억압하는 수단으로 악용되고 있다고 비판한 바 있다.⁴⁵⁾ 정약용도 마찬가지로 송·명유학이 지닌 시대적 사명을 인지하고 있으면서도 그들도 학자들이 지닌 이상 곧, 우주만물의 리를 터득하여 활연관통하는 경지를 추구하는 도학적 삶의 이상이 허구적이라는 점뿐 아니라, 정도를 벗어나면 동일자인 리理라는 원리가 타자를 침해할 수 있다는 것을 실존적으로 경험했다. 그가 사대부라는 지배계층에 속한 유학자임에도 불구하고, 죽음이라는 문턱을 여러 번 넘나들었던 종교적 박해의 경험, 그리고 긴 유배기간 동안 하층민의 비극적인 삶을 가까이에서 목도할 수 있었던 경험이 큰 영향을 주었다고 볼 수 있다. 이러한 경험들은 당대 지식인에 대한 불신, 허약하고 불안한 인간상, 이를 극복하기 위해

45) 자세한 내용은 다음을 참조. 戴震, 『孟子字義疏證』(『戴震集』), 上海: 上海古籍出版社, 2009. “而其所謂理者, 同於酷吏之所謂法, 酷吏以法殺人, 後儒以理殺人.”

요청되는 '상제에 대한 두려움'의 강조, 복선화음을 주관하는 인격신적 요소 등 정약용이 구상한 새로운 인간관과 천관에 적지 않은 영향을 주었을 것이다.⁴⁶⁾

필자는 본 논문에서 정약용이 서학을 통해 서양의 핵심적 가치라고 할 수 있는 자유自由라는 개념을 받아들여 이를 유교적 토대 위에서 융합해낸 조선 최초의 유학자라는 점을 강조하였다. 서학이 정약용에게 깊은 영향을 준 것은 사실이지만, '인간 자신이 자기 몸의 주인'이라는 유학적 이념을 바꾸어 놓을 수는 없었다. 정약용의 초월자에 대한 두려움의 강조도 자공自慙·자구自懼 등 자기의 주체적 태도가 강조되고 있다는 점을 유념할 필요가 있다.

(논문투고일 2025년 8월 31일, 심사확정일 2025년 10월 19일, 게재확정일 2025년 11월 6일)

46) 이는 愆에 대한 주희와 정약용의 해석에서도 극명하게 드러난다. 주체성과 결부된 愆 해석의 차이에 대해서는 다음을 참조. 고승환, 『유교적 주체성 구성을 위한 두 모형: 주희와 정약용을 중심으로』, 성균관대학교 일반대학원, 2023, 89~111쪽; 한편 막스 베버는 그의 종교사회학 연구에서 '신분 계급 상황'과 '종교적 윤리의 성격' 간의 밀접한 관계를 분석하면서, 행복의 신정론(Theodizee des Glückes)과 고통의 신정론(Theodizee des Leidens)을 구분하여 설명한 바 있다. 다음을 참조. 막스 베버, 전성우 옮김, 『종교사회학 선집』, 나남, 2021, 133~137쪽.

참고문헌

원전

신후담, 김선희 옮김, 『하빈 신후담의 돈와 서학변』, 사람의무늬, 2014.

정약용, 『與猶堂全書』, 민족문화추진회, 2002.

_____, 『(校勘·標點 定本) 與猶堂全書』, 茶山學術文化財團, 2012.

_____, 이지형 옮김, 『(國譯) 與猶堂全書』, 全州大學校 出版部, 1986.

_____, 이지형 옮김, 『(譯註) 茶山 孟子要義』, 현대실학사, 1994.

_____, 이지형 옮김, 『역주매씨서평』, 문학과지성사, 2002.

_____, 이지형 옮김, 『(譯註) 논어고금주』, 사암, 2010.

何晏(注)·邢昺(疏), 『論語注疏』(十三經注疏整理委員會), 北京: 北京大學出版社, 2000.

마테오 리치, 송영배 외 옮김, 『천주실의』, 서울대학교출판문화원, 2012.

프란체스코 삼비아시, 김철범 외 옮김, 『靈言蠡勺』, 일조각, 2007.

戴震, 『孟子字義疏證』(『戴震集』), 上海: 上海古籍出版社, 2009.

周振鶴 主編, 『明清之際西方傳教士漢籍叢刊第1輯①』, 『盛世芻蕘』, 南京: 鳳凰出版社, 2013.

논문과 단행본

고승환, 『유교적 주체성 구성을 위한 두 모형: 주희와 정약용을 중심으로』, 성균관대학교 일반대학원, 2023.

김기주, 「주자학의 心學化 과정과 茶山實學」, 『범한철학』 40, 범한철학회, 2006.

김보름, 「정약용의 ‘영명지체(靈明之體)’, 그 연원과 함의」, 『공존의 인간학』 제11집, 2024.

김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용』, 심산, 2012.

_____, 「다산 정약용 철학에서 자주지권: 선의지, 도덕결단 그리고 책임의 인간학」, 『세계사 속의 다산학: 실학의 집대성에서 동서문화의 통합으로』, 지식산업사, 2021.

막스 베버, 전성우 옮김, 『종교사회학 선집』, 나남, 2021.

미셸 푸코, 심세광 옮김, 『주체의 해석학』, 동문선, 2007.

미조구치 유조, 김용천 옮김, 『중국 전근대 사상의 굴절과 전개』, 동과서, 1999.

백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2017.

송영배, 「정약용철학과 성리학적 리기관의 해체」, 『철학사상』 제13권, 서울대학교 철학사상연구소, 2001.

스프로울, R. C., 김태곤 옮김, 『자유의지 논쟁』, 생명의말씀사, 2015.

신정근, 『사람다움의 발견』, 이학사, 2005.

안영상, 「토미즘과 비교를 통해서 본 정약용의 인심도심론」, 『한국실학연구』 9, 한국실학학회, 2005.

앤서니 엘리엇, 김정훈 옮김, 『자아란 무엇인가』, 삼인, 2007.

이봉규, 「다산학 연구의 최근 동향과 전망: 근대론의 시각을 중심으로」, 『다산학』 2호, 다산학술문화재단, 2005.

- 정문영, 「라캉: 정신 분석학과 개인 주체의 위상 축소」, 『주체 개념의 비판』, 서울대학교출판부, 1999.
- 최기복, 「천주교회의 유교제례 금령과 다산의 상제례관」, 『교회사연구』 39, 2012.
- 梅謙立(Thierry Meynard), 『天主實義今注』, 北京: 商務印書館, 2014.
- 蔡振豐, 『朝鮮儒者丁若鏞的四書學: 以東亞為視野的討論』, 臺北: 臺大出版中心, 2010.
- 蔡振豐 外, 『東亞傳統與現代哲學中的自我與個人』, 臺北: 臺大出版中心, 2015.
- 黃進興, 「所謂『道德自主性』: 以西方觀念解釋中國思想之限制的例證」, 『食貨』 第14卷, 第7~8期, 1984.
- Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of The Christian Churches*, New York: The Macmillan Company, 1931.
- Troeltsch, Ernst, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, New York: Routledge, 2013.

국문요약

본 논문은 정약용의 자주지권 개념의 철학적 의미를 분석하고, 그 속에 담긴 유학사적 의의를 도출해보고자 하였다. 이 개념은 동·서양을 대표하는 두 문화의 이질적 요소가 만나 정약용 사상의 독특성을 드러내는 동시에, 또한 많은 연구자간 혼란을 야기하는 개념이기도 하다. 정약용의 자주지권은 그가 탈주자학자 심지어 반주자학자임과 동시에 기독교인이라는 사실을 강화하는 요소로 간주될 수 있는가? 필자는 우선 그가 접한 이 자유 개념은 근대적 자유 개념이 아니라, 타율적 인간관(영혼론)에 기반한 중세 기독교의 자유의지 개념이었다는 사실에 주목한다. 그런데 기독교적 서사에서 인간의 자유의지는 그들의 원죄설, 즉 인간의 자의적인 선택에 의해, 뱀의 꾀이라는 요인이 있지만, 신의 계명을 어기고 타락하게 되었다는 아담 설화와 결부되어 있다. 신의 형상으로 빛어진 인간과 타락, 그리고 원죄는 그 타락의 원인이 인간의 자유로운 선택의 결과이며, 인간의 오만함을 드러낸 사건이라는 서사 구조를 바탕으로 한다. 그런데 서학의 '자아'로서 영혼은 그들의 종교적 성격으로 인해 자기 주체성이 부각되기 어려운 측면이 있다. '자아', 즉 주체성이 커지는 만큼 절대자로서 신의 역할과 의미가 축소되는 구조 때문이다. 흥미롭게도 정약용은 이 기독교 사상에 기반한 자유 개념을 유학적 토대 위에서 새롭게 이해하고 있다. 그는 주희의 인심도심론에 의해 제창된 유학의 주체성, 곧 '인간 자신이 자기 몸의 주인'이며 스스로 거둬낼 수 있다는 자기지배의 이념을 받아들이고, 주희를 오도의 중흥지조

라고 추켜세우고 있다. 이 지점에서 필자는 그가 받아들인 중세 기독교의 자유의지론과는 맥을 달리하며, 정약용의 자주지권은 유학의 주체성 이념 토대 위에서 새롭게 재해석되고 있다고 주장한다.

주제어 | 정약용, 자주지권, 주체성, 자율성, 서학.

Abstract

An Analysis of Jeong Yak-yong's Concept of '自主之權(Jajuwigwon)' Based on Subjectivity

Ko Seung-hwan

Senior Researcher, Sungkyun Institute for Confucian Studies and East Asian Philosophy,

Sungkyunkwan Univ.

This paper analyzes the philosophical meaning of Jeong Yak-yong's concept of 自主之權(jajuwigwon) and to draw out its significance within the history of Confucian thought. This concept, at once, reveals the distinctiveness of Jeong Yak-yong's thought through the encounter of heterogeneous elements representing both Eastern and Western traditions, while also becoming a source of much scholarly confusion. Can Jeong's 自主之權 be regarded as an element that reinforces the view of him as a defector from Zhu Xi's orthodoxy—or even as an anti-Zhu Xi thinker—and as a Christian? I first note that the notion of freedom(liberty) he encountered was not the modern concept of liberty, but rather the medieval Christian notion of free will, grounded in a heteronomous view of the human being(a soul-centered anthropology). In the Christian narrative, human free

will is tied to the doctrine of original sin—despite the factor of the serpent’s temptation, the Adamic story tells of humankind’s voluntary choice to disobey God’s command, thereby falling into sin. The doctrine of humanity created in the image of God, the fall, and original sin is structured around the idea that the cause of human corruption lay in the free choice of human beings themselves, and that the event exposed human pride and arrogance. Within the Western Learning framework, however, the “self” as soul is constrained by its religious character, making it difficult to highlight human subjectivity: the greater the emphasis on the “self,” that is, subjectivity, the more the role and meaning of God as the Absolute are diminished. Interestingly, Jeong Yak-yong reinterpreted this freedom concept—rooted in Christian thought—on a Confucian foundation. He embraced the Confucian notion of subjectivity articulated in Zhu Xi’s doctrine of the “human mind and the moral mind”(renxindaoxin), namely the idea that “a human being is the master of one’s own body” and possesses the capacity for self-conversion, and he praised Zhu Xi as the “restorer of the Way.” At this point, I argue that Jeong’s zizhuzhiquan, unlike the medieval Christian theory of free will he encountered, was reinterpreted on the basis of the Confucian notion of subjectivity.

Key Words | Jeong Yak-yong, Jajujiwon(自主之權), Subjectivity, Autonomy, Western Learning.

